



ORIENTIERUNG

Nr. 8 59. Jahrgang Zürich, 30. April 1995

ERINNERT WERDEN SOLL an Dietrich Bonhoeffer, der vor 50 Jahren ermordet wurde. Eines Subversiven wird gedacht, der das Klischee des unirrigen Pazifisten oder des heroischen Verschwörers sprengt und schon deshalb nicht eingeordnet werden kann.*

Ich werde den Weg eines politisch Herausgeforderten zu skizzieren versuchen, der ganz Christ und ganz Zeitgenosse, ganz für den Frieden engagiert und ganz Widerstandskämpfer war¹ – ganz, nicht total! Diese wechselnden Verbindungen und Verbindlichkeiten sind es, die mich interessieren. Ich werde sie, rekapitulierend, im ersten Schritt belegen und darstellen. Danach soll, zweitens, das genuin christliche und theologische Profil dieses militanten Pfarrers und gläubigen Verschwörers sichtbar gemacht

Was «immer» wahr ist,

werden – so, daß, drittens, die Erinnerung an ihn zugleich den Blick für die heutigen theologischen, kirchlichen und politisch-gesellschaftlichen Aufgaben schärfen hilft. – So also, daß an Bonhoeffer nicht historisch-distanziert, sondern zeitgenössisch zurückgedacht wird – im Wissen um W. Benjamins Diktum: «die Art, in der Gewesenes als Erbe gewürdigt wird, ist unheilvoller als seine Verschollenheit es sein könnte.»²

Im Frühjahr 1930 führte Gandhi seinen Salzmarsch von Ahmedabad nach Dandi durch, 241 Meilen. Ein komplexer Mechanismus zivilen Ungehorsams und Widerstands war landesweit in Gang gesetzt. Zwar gab es unzählige Verhaftungen, aber bereits ein Jahr später regelte der Irwin-Gandhi-Pakt, daß jeder Inder Salz für den persönlichen Gebrauch gewinnen durfte. Bonhoeffer, der, wie unzählige andere, Gandhis nicht zuletzt aus der Begegnung mit der Bergpredigt hervorgegangene Aktion verfolgt haben dürfte, hatte sich im Herbst 1931 zum Jugendsekretär im Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen wählen lassen – einer ökumenischen Organisation, die sich vor allem der Friedensarbeit verpflichtet hatte. «Wir sollen», sagte er damals, «uns hier auch nicht vor dem Wort Pazifismus scheuen, der nächste Krieg ist zu ächten, nicht aus der schwärmerischen Aufrichtung eines Gebotes – also etwa des fünften – über andere, sondern aus dem Gehorsam gegen das uns heute treffende Gebot Gottes, daß Krieg nicht mehr sein soll, weil er den Blick auf die Offenbarung raubt.»³ – Bonhoeffer denkt an einen organisierten Widerstand der Friedfertigen. Abstrakten Friedensdeklamationen mißtraute er. Kirchliche Neubesinnung aus dem Geist der Bergpredigt hieß für ihn das Gebot der Stunde.

Bonhoeffer meinte die Bergpredigt als Ferment einer radikal erneuerten Kirche, die sich nur so gegen die Gleichschaltungsversuche Hitlers würde behaupten können:

«Hier in der Bergpredigt», schrieb er seinem Bruder Karl-Friedrich 1935, «sitzt die einzige Kraftquelle, die den ganzen Zauber und Spuk einmal in die Luft sprengen kann,

... ist gerade «heute» nicht wahr

bis von dem Feuerwerk nur ein paar ausgebrannte Reste übrigbleiben. Die Restauration der Kirche kommt aus einer Art neuen Mönchtums, das mit dem alten nur die Kompromißlosigkeit eines Lebens nach der Bergpredigt in der Nachfolge Christi gemeinsam hat.»⁴

Obwohl längst in der kirchlichen Opposition tätig, hält Bonhoeffer ihren gleichsam konfessorischen Protest nur für ein Durchgangsstadium zu einem ganz anderen Widerstand. In einem Brief aus London, an den Freund Erwin Sutz, heißt es 1934: «der eigentliche Kampf, zu dem es vielleicht später kommt, muß einfach ein glaubendes Erleiden sein... Nachfolge Christi – was das ist, möchte ich wissen.»⁵ – Im Predigerseminar der Bekennenden Kirche (1935–1937), zunächst auf dem vorpommerschen Zingst, später in Finkenwalde bei Stettin, hat Bonhoeffer solchen Überlegungen institutionelle und theologisch-konzeptionelle Gestalt zu geben versucht.

THEOLOGIE

Was «immer» wahr ist, ist gerade «heute» nicht wahr: Vor fünfzig Jahren wurde *Dietrich Bonhoeffer* ermordet – Zum christlichen und theologischen Profil eines gläubigen Verschwörers – Die Bergpredigt als Ferment einer radikal erneuerten Kirche – «Nachfolge» ist kein mystischer Sonderweg – Die «Schlangen-Tauben-Weisheit» temporaler Wahrheit – Rückkehr nach Deutschland und konspirative Mitarbeit in der militärischen Abwehr – Macht der Ohnmacht – «Die Kirche vor der Judenfrage» – Bereitschaft zur Schuldübernahme. (*Schluß folgt*)

Timo Rainer Peters, Münster/Westf.

Die Zeichen der Zeit in Gewalt und Widerstand: Zu einem Grundbegriff der Theologie in der Welt von heute – Deutschland nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation – Gewalt gegen Ausländer und Asylsuchende – «Zeichen der Zeit» im Neuen Testament und in heutigen Konfliktsituationen – Der Unterschied zwischen Widerstand und Gewalt – Die religiöse Dimension von Gewalt und Fremdenhaß – Die vielen Gesichter der Religion und ihr Ideal der Überwindung von Gewalt – Was Heimat für die Menschen bedeutet – Migration als ein Zeichen der Zeit für das Europa der Gegenwart – Solidarität im Widerstand gegen Gewalt – Traditionen der Überwindung von Gewalt im Christentum.

Hans-Joachim Sander, Würzburg

CHINA/ÄSTHETIK

Der schöne Weg zum Schönen und zur Vielfalt: Eine Veröffentlichung von *Li Zehou* zur chinesischen Kultur und Ästhetik – Im Kontext des Studentenaufstandes von 1989 – Marx im postmaoistischen China? – Rückgriff auf drei chinesische Traditionen: Konfuzianismus, Taoismus und politische Ethik – Periodisierungen im Sinne des historischen Materialismus – Chan-Buddhismus und ästhetischer Geschmack – Ästhetik und Psychologie als neue wissenschaftliche Methoden – Zur Tradition chinesischer Kunstbetrachtung.

Jean-Pierre Voiret, Freienbach

LITERATUR

«Für Euch dort in der Ferne unvorstellbar»: Die Aufzeichnungen von *Oskar Rosenfeld* aus dem Getto in Łódź – Ein Tagebuch in 21 Schulheften – Wer war Oskar Rosenfeld? – Erinnern an das Getto – Bedrohte jüdische Identität im Überlebenskampf – Die Situation der Überlebenden und die historische Verantwortung heute. *Wilfried Köpke, Hannover*

Karl Barth, der andere «Kopf» der Bekennenden Kirche, aber nicht so weitsichtig wie Bonhoeffer, hatte heftigen Anstoß an dieser Entwicklung genommen. Indigniert schrieb er Bonhoeffer 1936: «Wissen Sie was... das Einzige war, was ich von Ihnen wußte? Die seltsame Nachricht, Sie beabsichtigten nach Indien zu gehen, um sich dort bei Gandhi oder einem anderen dortigen Gottesfreund irgend eine geistliche Technik anzueignen, von deren Anwendung im Westen Sie sich große Dinge versprechen...»⁶ – Später erfuhr Bonhoeffers Buch «Nachfolge», der theologisch-spirituelle Ertrag dieser Phase, die begeisterte Zustimmung Barths.

Bewegliches Handeln

Mir liegt daran, deutlich zu machen, daß Theologie und Praxis der «Nachfolge» kein mystischer Sonderweg waren. Nur aus sehr großer Distanz konnte diese Phase als spiritueller Rückzug erscheinen, in Wirklichkeit war sie Rückgang in die Fundamente, von wo jede Opposition in der Kirche und als Kirche, von wo aber vor allem der politische Widerstand Bonhoeffers damals seine Kraft, seine Unverwechselbarkeit und seine Radikalität erhielt: einmal als unbedingte Gewaltlosigkeit, von ihm stets verstanden als Nein zum Dienst mit der Waffe, sodann als umfassende Solidarität, früh und direkt bezogen auf die Juden und die rasch einsetzenden «Arisierungsmaßnahmen» Hitlers. «Es ist wichtig», lesen wir in der «Nachfolge», «daß Jesus seine Jünger auch dort selig preist, wo sie nicht unmittelbar um des Bekenntnisses seines Namens willen, sondern um einer gerechten Sache willen leiden.»⁷

Aus dem Jahr 1932 stammt Bonhoeffers Wort, das die möglichen Grenzen seiner Kirchlichkeit noch deutlicher markiert und zugleich die zeitgeschichtliche Hermeneutik, die seinem politisch-theologischen Denken zugrunde liegt, sprachgewaltig zum Ausdruck bringt: «Die Kirche darf... keine Prinzipien verkündigen, die immer wahr sind, sondern nur Gebote, die heute wahr sind. Denn was «immer» wahr ist, ist gerade «heute» nicht wahr. Gott ist «immer» gerade «heute» Gott.»⁸

Diese «temporale Wahrheit», die in der «Nachfolge» als eine «Schlangen-Tauben-Weisheit» (Paul Lehmann) erläutert wird und noch in den Gefängnisbriefen «dieses bewegliche, lebendige Handeln» zwischen Widerstand und Ergebung leitet⁹, zwingt zu höchster Wachheit und Flexibilität. «Wie gern», heißt es in der «Nachfolge», «ist man... bereit, lieber auf jede «Klugheit» zu verzichten und nur der Einfalt der Tauben gleich zu sein, und

* Vor fünfzig Jahren am 9. April 1945 wurde der evangelische Theologe Dietrich Bonhoeffer zusammen mit andern Mitgliedern des politischen Widerstandes gegen das Nazi-Regime unter Adolf Hitler im KZ Flossenbürg umgebracht. «Dem Rad in die Speichen fallen», damit charakterisierte Bonhoeffer schon zu Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft die Verpflichtung der christlichen Kirche, daß sie den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet sei. Die Aktualität seiner Theologie und das in seinem politischen Handeln auch für die Gegenwart gültige Vermächtnis waren der Gegenstand einer Tagung der Paulus-Akademie in Zürich (31. März und 1. April 1995). Wir dokumentieren das von Tiemo Rainer Peters (Akademischer Rat an der Theologischen Fakultät der Universität Münster/Westf.) am Beginn der Tagung gehaltene Referat in zwei Teilen. (Red.)

¹ Die Verbindung von Pazifismus und Verschwörung bei Bonhoeffer ist ein Topos, der seit W. Maechlens Aufsatz von 1955: Vom Pazifisten zum Widerstandskämpfer, in: Die mündige Welt I, S. 89ff., die Bonhoeffer-Interpretation beschäftigt. Vgl. auch E. Bethge, D. Bonhoeffers Weg vom «Pazifismus» zur Verschwörung, in: H. Pfeifer, Hrsg., Frieden – das unumgängliche Wagnis. München 1982, S. 119ff.

² W. Benjamin, Gesammelte Schriften I, 3, S. 1242.

³ D. Bonhoeffer, Werke 11, Gütersloh 1994 (abgekürzt: DBW), S. 341.

⁴ DBW 13, Gütersloh 1994, S. 272f.

⁵ DBW 13, S. 128f.

⁶ D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften II, München 1965 (abgekürzt: GS), S. 288.

⁷ Nachfolge, DBW 4, München 1989, S. 108.

⁸ DBW 11, S. 332.

⁹ Widerstand und Ergebung, Neuausgabe 1970 u.ö. (abgekürzt: WEN), S. 244.

eben damit ungehorsam zu werden.»¹⁰ In den kurz danach entstandenen «Ethik»-Fragmenten lesen wir es in dialektischer Genauigkeit: «Erschütternd ist das Versagen der Vernünftigen, die weder den Abgrund des Bösen noch den Abgrund des Heiligen zu sehen vermögen, die in bester Absicht mit etwas Vernunft das aus den Fugen gehende Gebälk wieder zusammenbringen zu können glauben. In ihrem mangelnden Sehvermögen wollen sie beiden Seiten Recht widerfahren lassen und werden so zwischen den aufeinanderprallenden Gewalten zerrieben, ohne das geringste ausgerichtet zu haben.»¹¹ – Wir müssen auf solche Stellen achten, weil sie es sind, die letztlich erklären, warum Bonhoeffer aus der klaren Position des gewaltlosen Friedenskämpfers in das Zwielficht des Verschwörers wechseln konnte, ohne seine Identität je zu verraten.

Der politische und kirchliche Friedensgedanke Bonhoeffers war radikal und kämpferisch und wahrte gerade darin die Nähe zu Gandhi. Nicht der alten, taktischen Pax Romana, sondern «der heiligen Bruderschaft aller Menschen», wie es bei Bonhoeffer einmal heißt, blieb er verpflichtet. «Gemeinschaft des Friedens kann nur bestehen, wenn sie nicht auf Lüge und auf Unrecht ruht. Dort, wo eine Gemeinschaft des Friedens Wahrheit und Recht gefährdet oder erstickt, muß die Friedensgemeinschaft zerbrochen und der Kampf angesagt werden.»¹² Damit dürfte auch friedens-theoretisch klar geworden sein, warum Bonhoeffer in dem Augenblick zum Militanten werden und mit allen Konsequenzen in den Kampf gegen Hitler eintreten mußte, als die «heilige Bruderschaft aller Menschen» auf unerträgliche Weise in den Dreck gezogen wurde – ohne daß die Kirchen geschrien hätten.

Bemerkenswert scheint mir, wie Friedensengagement und subversiver Widerstand bei Bonhoeffer nicht nur ein und derselben Grundinspiration folgten, sondern auch zeitlich und biographisch zusammenhingen. Einerseits nämlich hielt er stets an der christlich-pazifistischen Pflicht zur Kriegsdienstverweigerung fest. Andererseits vermochte ihm die Bekennende Kirche institutionelle Rückendeckung gerade hier nicht mehr zu geben. Statt sich jedoch in die Position des ebenso heroischen wie unpolitischen Verweigerers drängen zu lassen, kam er zu politisch-strategischen Lösungen. Dieser Prozeß läßt sich recht genau verfolgen: Noch im Sommer 1939, als man, um dem gerichtlichen Verweigerungsprozeß aus dem Weg zu gehen, den Unbequemen in die USA abzuschicken versuchte, schien eine kirchlich-elegante Lösung möglich. Aber schon kurz nach seiner Ankunft dort, im Juni 1939, notiert Bonhoeffer für R. Niebuhr: «Ich bin zu dem Schluß gekommen, daß ich einen Fehler gemacht habe, indem ich nach Amerika ging. Ich muß die schwierige Periode unserer nationalen Geschichte mit den Christen Deutschlands durchleben. Ich werde kein Recht haben, an der Wiederherstellung des christlichen Lebens nach dem Krieg in Deutschland mitzuwirken, wenn ich nicht die Prüfungen dieser Zeit mit meinem Volke teile.»

Indem er auf die kirchlichen Hintergründe zu sprechen kommt, wird deutlich, wie sehr das *Rechte* und das *Richtige* sich zu unterscheiden begannen hatten: «Meine Brüder von der Synode der Bekennenden Kirche bestimmten mich, fortzugehen. Es mag sein, daß sie recht hatten, als sie mich dazu drängten; aber es war falsch von mir, fortzugehen. Eine derartige Entscheidung muß jeder für sich selbst treffen. Die Christen in Deutschland stehen vor der fürchterlichen Alternative, entweder in die Niederlage ihrer Nation einzuwilligen, damit die christliche Zivilisation weiterleben kann, oder in den Sieg und dabei unsere Zivilisation zu zerstören. Ich weiß, welche dieser Alternativen ich zu wählen habe; aber ich kann diese Wahl nicht treffen, während ich in Sicherheit bin.»¹³

Zurückgekehrt nach Deutschland und vermittelt vor allem durch seinen Schwager Hans von Dohnanyi, der in unmittelbarer

¹⁰ D. Bonhoeffer, Nachfolge, DBW 4, München 1989, S. 204f.

¹¹ D. Bonhoeffer, Ethik, DBW 6, München 1992, S. 64.

¹² Ebd.

¹³ GS I, München 1965, S. 320/477.

Nähe zu Admiral Canaris arbeitete, erlangte Bonhoeffer 1940 für den militärischen Dienst der Abwehr seine UK- (seine «Unabkömmlichkeits»-)Stellung. Generalmajor Oster war ebenfalls im Bilde. – Was man besonders in meinem Land nur schwer begreift, bis heute, weil hier meist prinzipiell, formaljuristisch gedacht und auch geurteilt zu werden pflegt, war für Bonhoeffer die Konsequenz jenes «beweglichen Handelns», das er in seiner «Nachfolge» als Inbegriff des verantwortlichen Tuns beschrieben hatte.

Zwar sind seine Gedanken jetzt nicht mehr so biblisch ausgerichtet wie jene Tauben-Schlangen-Meditationen aus den Jahren 1935 bis 1937, aber sie folgen doch derselben «politischen» Theo-Logik: An Freunde aus dem Widerstand schrieb er an der Wende zum Jahr 1943: «Die letzte verantwortliche Frage ist nicht, wie ich mich heroisch aus der Affäre ziehe, sondern wie eine kommende Generation weiterleben soll. Nur aus dieser geschichtlich verantwortlichen Frage können fruchtbare – wenn auch vorübergehend sehr demütigende – Lösungen entstehen. Kurz, es ist sehr viel leichter, eine Sache prinzipiell als in konkreter Verantwortung durchzuhalten.»¹⁴

Allerdings hat Bonhoeffer, gerade wegen dieser Einschätzung, nicht zu denen gehört, die oft und laut über Verschwörung gesprochen oder theologisiert haben, und auch das war nicht mangelnder Mut, sondern die Konsequenz eines wirklich Entschlossenen und Subversiven. Pfarrer Hellmut Traub berichtet von einer typischen Begebenheit in Stettin, 1938, wo einige Theologen, unter ihnen Gollwitzer und Bonhoeffer, über Römer 13 (das Verhältnis zur Obrigkeit) diskutierten. Während Gollwitzer und die anderen leidenschaftlich über politisches Widerstandsrecht sprachen, blieb Bonhoeffer zur Enttäuschung Traubs zögerlich und schweigsam. «Eindringlich hielt er mir vor», berichtet Traub, der ihn zur Seite genommen hatte, «daß er mich sehr wohl verstanden hätte. «Sie müssen dann aber konsequent sein und ganz... andere Schritte machen.» Wohl müsse man (in die Speichen greifen). Aber das dürfe keineswegs pueril, ressentimentgeladen, willkürlich geschehen. Es wurde mir... klar, daß das, was mir als «Zögern» erschienen war, in eine ganz andere Kategorie gehörte...»¹⁵

Bereits im Januar dieses Jahres 1938 gab es Kontakte zu Sack, Oster, Canaris und Beck. 1940, nach den überraschenden sogenannten «Blitzsiegen» Hitlers, die die Hoffnung der Oppositionellen um Beck, Goerdeler und Canaris auf eine rasche militärische Schlappe zerschlugen – an einem Tiefpunkt der Verschwörung also! –, begann Bonhoeffer im Umkreis der militärischen Abwehr aktiven Anteil an den Plänen zu nehmen, Hitler vielleicht doch noch zu stoppen, bzw. wenn dies nicht gelang, ihn selbst zu beseitigen.

Macht der Ohnmacht

Als Systematiker interessiere ich mich für politisch-theologische Zusammenhänge und Analysen. Dabei wird man bedenken müssen, daß Bonhoeffer über seine eigenen Pläne und Aktivitäten aus verständlichen Gründen nur in Andeutungen und verschlüsselt spricht. Vieles hat er auch selber vernichtet. Immerhin entstehen genau jetzt, als er seine «geheimdienstlichen» Reisen ins benachbarte Ausland unternimmt, um nach Wissen und Gewissen über Kriegspläne und Zustand der deutschen Opposition zu berichten, seine «Ethik»-Fragmente – mehr oder weniger kodierte Reflexionen und Kommentare, die uns Zugänge eröffnen, Interpretationen möglich machen, aber auch Zusammenhänge mit früheren Positionen und Argumentationen erkennen lassen.

Sehr früh schon, 14 Tage nach dem Boykott jüdischer Geschäfte und eine Woche nach dem Gesetz zur Wiederherstellung eines (arischen) Berufsbeamtentums, 1933 also, hatte Bon-

hoeffer in dem Aufsatz «Die Kirche vor der Judenfrage» auf eine Pflicht zum politischen Widerstand hingewiesen. Er unterschied bekanntlich drei Stufen kirchlich-politischen Handelns: Verantwortlichmachung des Staates; Dienst an den Opfern des Staatshandelns («auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören!»); schließlich, drittens: «dem Rad selbst in die Speichen fallen», dort, wo der Staat hemmungslos ein Zuviel oder Zuwenig an Ordnung und Recht verwirklicht.¹⁶ Gemeint war hier die Kirche, und ein «evangelisches Konzil» sollte den Schritt in den unmittelbaren Widerstand legitimieren. Nie jedoch war daran gedacht, den Einzelnen in seiner Verantwortung kirchlich zu ersetzen oder auch nur zu ent-wichtigen.

So hatte Bonhoeffer in einer stupenden Vorwegnahme dessen, was kommen würde, bereits im März desselben Jahres die Möglichkeit politischer Hemmungslosigkeit auf den Führer bezogen, innerhalb eines Rundfunkvortrags, dessen Ende von der Sendeleitung abgeschaltet wurde: «... gibt er (der Führer) nicht dem Geführten immer wieder klar Auskunft über die Begrenztheit seiner Aufgabe und über dessen (des Geführten) eigenste Verantwortung... dann gleitet das Bild des Führers über in das des Verführers, dann handelt er verbrecherisch (der Rundfunkredakteur änderte in «unsachlich») am Geführten wie an sich selbst... Vor Gott ist der einzelne verantwortlich. Und diese Einzelheit des Stehens des Menschen vor Gott, des Sichunterwerfens unter eine letzte Autorität, ist dort vernichtet, wo die Autorität des Führers oder des Amtes als letzte Autorität gesehen wird.»¹⁷

In seiner «Ethik» nun nennt Bonhoeffer den Widerstand in der Sprache der Bibel «den Aufhaltenden», katéchon (2 Thess 2,7), «die mit starker physischer Kraft ausgerüstete Ordnungsmacht, die sich den in den Abgrund Stürzenden erfolgreich in den Weg stellt».¹⁸ Auch Carl Schmitt, juristischer Berater bei den Gleichsetzungsgesetzen des Dritten Reiches, den er durch seinen Schwager, den Staatsrechtler Gerhard Leibholz, gekannt haben muß, verwendete diesen apokalyptischen Begriff, jedoch aus ganz anderem, geradezu umgekehrtem Interesse: um jenen «Ausnahmestand» zu beschreiben, über den der Souverän, für Schmitt in dieser Zeit niemand anderer als der «Führer», entscheidet, um dem vermeintlichen Chaos zu trotzen und neues Recht zu schaffen.

Für Bonhoeffer ist der konspirative Ausnahmestand das allerletzte Mittel, «ultima ratio», die er mit Machiavelli auch «necessità» nennt: «Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß es solche Notwendigkeiten gibt. Sie zu leugnen, bedeutet Verzicht auf wirklichkeitsgemäßes Handeln. Ebenso aber ist gewiß, daß diese Notwendigkeiten als Urtatsache des Lebens selbst, durch kein Gesetz mehr erfaßt werden können und selbst niemals zum Gesetz werden können. Sie appellieren» – hier hört auch die letzte Ähnlichkeit mit der Argumentation Schmitts auf! – «unmittelbar an die durch kein Gesetz gebundene freie Verantwortung des Handelnden.»¹⁹

Bonhoeffers Bedeutung und Unverwechselbarkeit als Widerstandskämpfer liegt m. E. an derselben Stelle, an der auch die seines Friedensengagements lag: daß er keine prinzipielle, weltanschaulich-ideologische Position einnahm, sondern ethisch-pragmatisch in den Kategorien des augenblicklich Gebotenen dachte. «Alles wird im tiefsten Grunde verkehrt», fährt er in seiner gerade zitierten «Ethik» fort, «wenn die ultima ratio selbst wieder zu einem rationalen Gesetz gemacht wird, wenn aus dem Grenzfall das Normale, wenn aus der necessità eine Technik gemacht wird... Es gibt kein Gesetz, hinter dem der Verantwortliche hier Deckung suchen könnte... Es gibt vielmehr angesichts dieser Situation nur den völligen Verzicht auf jedes Gesetz, verbunden mit dem Wissen darum, hier im freien

¹⁴ WEN, S. 16.

¹⁵ Vgl. H. Traub, Zwei Erinnerungen, in: Begegnungen mit D. Bonhoeffer. Ein Almanach. München 1964, S. 139.

¹⁶ GS II, a.a.O., S. 48.

¹⁷ GS II, a.a.O., S. 35ff.

¹⁸ Ethik, DBW 6, a.a.O., S. 122.

¹⁹ Ethik, a.a.O., S. 273.

Wagnis entscheiden zu müssen, verbunden auch mit dem offenen Eingeständnis, daß hier das Gesetz verletzt, durchbrochen wird..., verbunden also mit der gerade in dieser Durchbrechung anerkannten Gültigkeit des Gesetzes...»²⁰ – Die Regel lebt von der Ausnahme, hatte Carl Schmitt formuliert und damit alles dezisionistisch auf den Kopf gestellt, was einem demokratischen Verfassungsdenken heilig sein muß. Die Ausnahme lebt vom Gesetz, sagt Bonhoeffer; sie bestätigt es gerade dort, wo sie sich im Hören auf das Gebot der Stunde, in freier Verantwortung von ihm löst.

Wenn jedoch kein ethisches Prinzip, kein Gesetz, keine Methode, nicht einmal die ratio beansprucht werden kann, dann bleibt allein die «Bereitschaft zur Schuldübernahme», wie es in der «Ethik» heißt, und das Vertrauen auf Gnade vor Gott. Bonhoeffer meinte – er ist darin eigentlich nie verstanden, geschweige akzeptiert worden –, daß die wirklich korrupten Verhältnisse weder einfach «vernünftig» noch mit «sauberen Händen» zu beenden oder zu verändern sind. Letzte Verantwortung vor Gott überschreitet die Grenzen des Rechts, der Vernunft, der Moral. Dadurch aber, daß er diese Verantwortung im Geheimnis von Schuld und Vergebung verankerte, entmythologisiert er den Widerstandskämpfer ebenso wie den Revolutionär und bewahrt die subversive «necessità» vor dem ideologischen Zugriff, davor, zur Rezeptur eines allgemeinen Widerstands- und Revolutionsrechts zu verkommen.

Wir müssen noch einen weiteren Schritt tun, um zum Kern der christlich und politisch motivierten Verhaltensweise Bonhoeffers zu gelangen. Ich sprach davon, daß dieser in den aktiven Widerstand eintrat, als die Verschwörung in einer gefährlichen Krise steckte. Unter den Hitler-Gegnern im bürgerlichen und militärischen Lager waren viele, die, irritiert durch die Erfolge Hitlers, das Attentat immer weiter hinauszuschieben versuchten und ihrer Sache überhaupt immer unsicherer wurden. Es war weniger die Sorge, auf der falschen Seite zu stehen, als diese: dem Erfolgreichen widerstandsethisch nicht gewachsen zu sein. Zu ihnen hat Bonhoeffer nie gehört, weshalb er ja in ihrem Kreis (und besonders für Hans von Dohnanyi) ein so wichtiger und unersetzbarer Ratgeber war.

²⁰ Ebd.

Bonhoeffer richtete sich nicht opportunistisch oder taktisch oder auch nur einfach beobachtend am wechselnden Verlauf des Krieges aus, sondern blieb, moralisch, am Schicksal der Opfer orientiert. Die Beseitigung Hitlers und die Niederlage Deutschlands im Krieg schienen ihm deshalb Voraussetzung jeder künftigen deutschen Geschichte, die mit dem Anspruch auf Moralität verbunden sein wollte. «Wenn wir beanspruchen Christen zu sein», sagte er 1942 zu Kontakteuten in Schweden, «dürfen wir keinerlei taktischen Rücksichten Raum geben.» Und er fügte mit Blick auf die Widerstandsaktivitäten etwas hinzu, das so wohl nur wenige damals zu denken vermochten und das sich inmitten des gegenwärtigen bundesdeutschen Streits darüber, ob man beim Kriegsende im Mai 1945 eher von «Niederlage» oder «Befreiung» sprechen sollte, wie ein Wort von einem anderen Stern ausnimmt: «Unsere Aktion muß so sein, daß die Welt sie als einen Akt der Buße verstehen wird.»²¹

Bonhoeffer kam 1943 in die Haftanstalt Berlin-Tegel, ohne daß die Bekennende Kirche ihn auf ihre Fürbittliste setzte. In der Welt des Antichristen, hieß es in der «Nachfolge», «bleibt den Christen zuletzt nur noch die Flucht aus der Welt oder das Gefängnis.»²² Am 9. April 1945 hat man ihn, aufgrund einer persönlichen Intervention Hitlers, im Konzentrationslager Flossenbürg erhängt. Hier standen zwei konträrer nicht zu denkende Kräfte gegenüber: Hitler, der in seiner Paranoia offenbar meinte, die Deutschen zu einem Kollektiv von Tätern zusammengeschweißt zu haben, so daß Leute wie Bonhoeffer vernichtet werden mußten, weil sie dieses Wahnbild zerstörten, als Mitläufer oder Komplizen so gar nicht in Frage kamen. Auf der anderen Seite Bonhoeffer, der noch um eine andere Welt, eine andere Instanz wußte und bis zum Schluß gebetet hatte, wie Zeugen berichten. Er war keineswegs der unirritierbare «Optimist unter dem Galgen», wie der gegenwärtige deutsche Bundeskanzler zu formulieren beliebte. Er muß seinen Tod als die ihm zugewiesene Form der Buße für die von Deutschen begangene Schuld verstanden haben; zugleich als eine letzte solidarische Tat des Mitleidens, Teilnahme am messianischen Geschick, an der Seite der Opfer. (Schluß folgt) *Timo Rainer Peters, Münster/Westfalen*

²¹ Vgl. GS I, a.a.O., S. 390–398.

²² Nachfolge, a.a.O., S. 263.

Die Zeichen der Zeit in Gewalt und Widerstand

Zu einem Grundbegriff der Theologie in der Welt von heute

Am 17. September 1994 wurde ein 25jähriger Ghanaer auf den Gleisen einer S-Bahn-Linie nördlich von Berlin bewußtlos aufgefunden. Er war von mehreren Messerstichen schwer verletzt und von wenigstens einem S-Bahn-Zug überfahren worden. Ein Unterschenkel mußte amputiert werden. Erst nach Tagen erlangte er das Bewußtsein und konnte einiges von dem schildern, was sich ereignet hatte. Er war abends am 16. September in der S-Bahn von einer Gruppe Skinheads mit Messern angegriffen und aus dem fahrenden Zug geworfen worden. Dabei verlor er das Bewußtsein. Nur durch wochenlange polizeiliche Kleinarbeit konnten die Täter ermittelt werden.

Angriffe auf das Leben von Menschen, die um Asyl nachsuchen, sind im vereinten Deutschland keine Seltenheit mehr; sie haben aufgehört, als Sensationen zu gelten und provozieren nur noch gelegentlich öffentliche Entrüstung. Was gerade diesen Fall so bezeichnend für die Situation der Humanität in Deutschland macht, ist der Umstand, daß es nicht nur Täter und Opfer, sondern auch Zeugen des Vorfalles gegeben hat. Aber niemand traute sich, der blutdürstigen Horde die Stirn zu bieten. Niemand mochte im nächsten Bahnhof die Polizei alarmieren. Niemand kam auf die Idee, den S-Bahn-Verkehr zu stoppen. Auch nachdem Berichte durch Rundfunk, Fernsehen und Presse gingen, meldete sich niemand als Zeuge des Geschehens. – Der Ghanaer

hatte seine Heimat verlassen und sich eine neue suchen müssen. Aber er kam in ein Land, das gefährdet ist, die Gewalt zu beheimaten.

Nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation sitzt das vereinte Deutschland an einer Schaltstelle für die Entwicklung von Humanität. Es ist das Land, das direkt und unmittelbar vom Ende des Kalten Krieges profitiert hat und an dem sich nun am ehesten zeigen kann, was sich daraus entwickelt. Es ist zur vereinigten Heimat von Menschen geworden, die durch Weltkrieg und Ideologien auseinandergerissen wurden, obwohl sie zusammengehörten. Heute aber muß gefragt werden: Sind sich die Deutschen nach dem Ende der latenten Bedrohung durch militärische Gewalt nur noch selbst die Nächsten? Finden sie sich nach dem Fall der Mauer mit neuen Grenzen der Humanität ab? Sehen sie in den erhofften Segnungen der historischen Entwicklung Besitzstand oder eine Aufgabe? Wird Deutschland zur Heimat neuer Formen von Humanität oder wird es zur Heimat der Gewalt gegen die, die scheinbar nicht dazugehören? Für die Deutschen sind das Identitätsfragen; die – so lehrt die Erfahrung – werden als besonders quälend empfunden und leicht beiseite geschoben. Für die Christen und Christinnen unter den Deutschen sind das zugleich Existenzfragen; denn sie müssen angesichts von Schicksalen wie dem des Ghanaer zeigen, ob und wo es sie gibt.

Damit will ich keiner polemischen Zuspitzung das Wort reden, sondern nach dem Ort fragen, an dem das Evangelium in einer Zeit von Fremdenfeindlichkeit erfahren werden kann. Ist das Heil der christlichen Botschaft in einer Situation, die Menschen zerbricht und Humanität zerstört, bloße Behauptung oder erfahrbare Tatsache? In der Gewalt ist die Erfahrung des Evangeliums prinzipiell bedroht. Zugleich aber, so meine Grundthese, liegt darin eine Chance, zu dieser Erfahrung zu kommen. Im Widerstand gegen Gewalt kann sich zeigen, was das Evangelium wirklich bedeutet.

Menschwerdung des Menschen

Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments sind die Glieder der Kirche gefordert, die *Zeichen der Zeit* zu erkennen (Lk 12, 54–57). Das ist kein beiläufiges Problem, sondern eine prinzipielle Herausforderung; denn Zeichen der Zeit sind Wegmarken des Reiches Gottes. Sie haben transformierende Bedeutung für die Kirche selbst; in der Auseinandersetzung mit ihnen wird Kirche erst zur Kirche in der Welt von heute. Ebenso gilt von der Theologie, daß sie die Zeichen der Zeit entdecken muß, wenn sie die Fähigkeit erlangen will, Gottes Reich hier und heute zur Sprache zu bringen. Sie steht formal und material vor einem semiotischen Problem. Sie macht sich in der Welt von heute gegenwärtig, oder sie redet nicht vom Reich Gottes. Sie ist in der Zeit gegenwärtig, oder sie hat gegenwärtig keine Bedeutung. Sie folgt einer Methode, sich in der Zeit zu vergegenwärtigen, oder ihr ist nicht gegenwärtig, was sie zu sagen hat.

Zeichen der Zeit sind ein wichtiger Begriff im jüngeren Lehramt der Kirche. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil waren sie nach den gescheiterten Textentwürfen der ersten und zweiten Sessio der Leitgedanke bei der endgültigen Ausarbeitung der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Ihre Verwendung als systematischer Begriff stammt von Johannes XXIII. Er entdeckte, daß die Kirche allen Menschen etwas zu sagen hat – aber daß sie dazu sich selbst von allen Menschen her begreifen muß. Verkündet hat er das in *Pacem in terris*, dem ersten Lehrschreiben über die Zeichen der Zeit. Es nimmt die Menschen aufgrund ihrer Würde in die Pflicht, die ihnen unveräußerlich zustehenden Rechte auch in Anspruch zu nehmen: «Sofern in einem Menschen das Bewußtsein seiner Rechte erwacht, muß in ihm auch notwendig das Bewußtsein seiner Pflichten entstehen, so daß, wer bestimmte Rechte hat, zugleich auch die Pflicht hat, sie als Zeichen seiner Würde zu beanspruchen, während die übrigen Menschen die Pflicht haben, diese Rechte anzuerkennen und hochzuschätzen.» (P'T 44). Die Kirche selbst ist durch ihren Auftrag mit den Rechten der Menschen verbunden. Sie hat sie um ihrer selbst willen «anzuerkennen und hochzuschätzen»: Sie hat vor Gott als dem Schöpfer der Menschenwürde die Pflicht, all jene Menschen zu unterstützen, die ihre unveräußerlichen Rechte beanspruchen. Sie macht sich folglich ihre eigene Botschaft gegenwärtig, wenn sie wahrnimmt, welche unveräußerlichen Rechte hier und heute bedroht sind. Gefährdungen von Humanität haben für das Evangelium bezeichnende Bedeutung. Nach Johannes XXIII. hat die Kirche um des Heiles ihrer Botschaft willen die Pflicht, die Rechte bei denen zu achten und zu fördern, die um die Anerkennung dieser Rechte ringen. Dieser Zusammenhang wird im Begriff der Zeichen der Zeit zum Tragen gebracht. Zeichen der Zeit sind nicht irgendwelche Erscheinungen der Zeit; sie markieren eine Zeit vielmehr in spezifischer Hinsicht. Sie repräsentieren latent und aktuell gefährdete Humanität. Sie verweisen auf kritische Situationen der Menschwerdung des Menschen hier und heute. *Pacem in terris* gibt dafür Belege: Arbeiterfrage, Frauenbefreiung, Entkolonisierung der Völker, Verfassungsreform durch Menschenrechte, Kriegsverhütung durch Organisationen wie die Vereinten Nationen.

Die Zeichen der Zeit markieren Konflikte der Zeit. Sie benennen Situationen, in denen Menschen gefährdet sind und um ihre Menschwerdung ringen müssen. Sie repräsentieren Kreuzwege

des Menschen, in denen die Hoffnung auf Menschwerdung gegen die Bedrohung zur Sprache kommt. Sie verweisen auf die Kraft der Menschen, wider Bedrohungen Menschen zu werden. Eine Kirche, die die Zeichen der Zeit zu erkennen sucht, steht vor der bedrohten Humanität und zugleich vor dem zentralen Zeichen ihrer Botschaft, dem Kreuz. Sie entdeckt es dort, wo die Menschwerdung des Menschen gefährdet ist. Sie erfährt, wozu es sie gibt und worin ihr Auftrag besteht. Der erste Satz von *Gaudium et spes*, der Pastoralkonstitution auf der Basis der Zeichen der Zeit, faßt diesen Zusammenhang paradigmatisch zusammen: «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.» Das Volk Gottes lernt die eigene Botschaft von denen her verstehen, die des Heils des Evangeliums um der Menschwerdung willen bedürfen. Das stellt die Verkündigung der Kirche vor die harte, aber unausweichliche Frage, ob sie Befreiung ist oder sich der Menschwerdung des Menschen in der Gegenwart verschließt.

Widerstand – Pastoral der Zeichen der Zeit

Die Konflikte der Zeit um die Menschwerdung bezeichnen das Evangelium in einer Weise, die Kirche und Theologie stets erst zu entdecken haben; sie erfordern deren Vergegenwärtigung bei den Menschen hier und heute. Die Inkarnation bei ihnen ist die Basis, des Evangeliums gegenwärtig zu werden. Sie ist die Leitperspektive der Pastoral einer Kirche angesichts der Zeichen der Zeit. Der religiöse Auftrag von Christinnen und Christen besteht hier und heute in der Solidarität mit denen, deren Würde bedroht ist und mit Füßen getreten wird. Die Auseinandersetzung des Volkes Gottes mit der Zeit ist eine Aktion der Solidarität mit denen, die in ihr unterzugehen drohen. Sie ist zugleich der Weg, Kirche in der Welt von heute zu werden. Nach den Zeichen der Zeit zu fragen, bedeutet demnach nicht, in der Zeit unterzugehen, sondern wahrzunehmen, in welcher Weise sie verändert werden muß. Nähe und Distanz, Solidarität und Widerstand zur jeweiligen Zeit sind keine Gegensätze, sondern Eckwerte einer Pastoral der Zeichen der Zeit. Das Bekenntnis des Glaubens muß und kann sich in den Konflikten der Zeit bewähren. In der Solidarität mit denen, deren Menschenwürde bedroht wird, zeigt es seine religiöse Bedeutung. Solidarität mit bedrohten Personen oder Völkern ist unweigerlich Widerstand gegen die Mächte und Gewalten, die sie bedrohen. Pastoral der Zeichen der Zeit wird im Widerstand um der Menschen willen realisiert.

Widerstand ergibt sich nicht einfachhin; er schmerzt und erscheint oftmals aussichtslos. Er bedeutet mühsame und harte Arbeit. Aber Widerstand gegen die Auflösung von Humanität ist Arbeit an der Menschenwürde. Menschenwürde fällt nicht kometengleich vom Himmel, sondern wird in Widerstandsarbeit hergestellt. Jeder Menschenrechtskatalog steht am Ende einer Befreiungsgeschichte. Die Achtung der anderen als andere; die Pflicht, die Rechte gerade derer zu respektieren, die scheinbar nicht dazugehören; die Unantastbarkeit der Würde besonders derer, die einer gewaltbereiten Übermacht ausgesetzt sind – all das ist nicht selbstverständlich. Es verlangt Bereitschaft zur Umkehr, sensible Aufmerksamkeit, echten Mut und häufig schmerzvolle Solidarität. Wo eine solche Arbeit geleistet wird, wird die Menschenwürde zu einer bezeichnenden Größe des Lebens. Sie offenbart das Leben als Widerstand gegen den Tod. Sie zeigt an, wozu Gott den Menschen berufen hat (GS 3).

Gewalt und Widerstand

Es gibt menschenwürdiges Leben nur mit diesem Widerstand. Er muß daher streng von der Gewalt unterschieden werden. Gewalt ist kreativ und zerstörerisch, Widerstand kreativ und schöpferisch; Gewalt bricht Beziehungen ab, Widerstand baut sie auf. Die Konstellationen der Gewalt zielen auf Dominanz

der Mächtigen und Beherrschung der Ohnmächtigen, die Konfrontationen des Widerstandes auf Ermächtigung der Ohnmächtigen und Erneuerung der Mächtigen. Widerstand um der Menschenwürde willen zwingt zu einer Auseinandersetzung mit der Gewalt; er kann mit ihr keine Kompromisse eingehen. Es gehört zu den religiösen Merkmalen des Christentums, diese Auseinandersetzung um seiner Existenz willen führen zu müssen. Es wird dazu von dem ermächtigt, was es religiös vertritt. Das Evangelium ist eine Frohbotschaft, die das Leben im Widerstand gegen den Tod verkündet. Es steht dafür ein, daß im Kreuz neues Leben aufbricht. Es bekennt die Auferstehung vom Tod. Es ist eine schöpferische Transformation der Gewalt; das Reich Gottes gehört den Barmherzigen und Verfolgten. Wer es sucht, muß denen solidarisch werden, die unter die Räuber gefallen sind.

Die Menschen in Deutschland, die zu Opfern des Fremdenhasses werden, sind unter die Räuber gefallen. Die Skinheads der S-Bahn nach Brandenburg hatten es in den Augen der Zeugen scheinbar «nur» auf des Ghanaer Leib und Leben abgesehen. Darin liegt ein verhängnisvoller Trugschluß. Die Gewalttäter rauben auch die Deutschen aus; denn sie zerstören ihre Heimat. In der Situation von Fremdenhaß und Gewalt geht es nicht zuletzt um die Heimat als Ort menschenwürdigen Lebens; Fremde sind Leute, denen die Selbstverständlichkeit von Heimat verlorengegangen ist oder verweigert wird. Sie sind keine Touristen, die Lebensressourcen konsumieren, sondern Menschen, die um Lebenschancen ringen. Sofern Christen und Christinnen daran festhalten, daß ihre Botschaft eine Lebenschance für alle bedeutet, sind sie in diese Auseinandersetzung hineingezogen. Sie mischen sich damit nicht in Dinge ein, die sie nichts angingen, sondern ringen um die Existenz der eigenen Botschaft. Sie müssen entdecken, ob und wie ihr Glaube Orte humaner Existenz gestalten kann. Im heutigen Deutschland müssen sie zeigen, ob ihr Glaube sich der Zerstörung der Heimat der Deutschen widersetzen, den Fremden und den Deutschen in Deutschland zur Heimat verhelfen kann. Die so oft ersehnte *communio* der Kirche hängt damit zusammen. Sie ist ebensowenig gegeben wie die Menschenwürde, sondern muß mühsam erarbeitet werden. Sie ist nicht einfach da, sondern eine evangelisatorische Herausforderung. Ein Weg, in dem sie entsteht, liegt im Widerstand gegen Bedrohungen der Menschen hier und heute. Das Volk Gottes kann zur Gemeinschaft erst finden, wenn es Zeichen und Werkzeug der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander ist (vgl. LG 1). Der Schlüssel dazu ist seine Botschaft; sie ist das Fundament, in der Gemeinschaft der Kirche der Humanität eine Heimat zu schaffen.

In den folgenden Thesen soll dieser Zusammenhang von Evangelium und Gewalt, bedrohter Humanität und Religion, Heimat und Widerstand herausgestellt werden. Sie analysieren die religiöse Dimension von Gewalt und Fremdenhaß und arbeiten mit der prinzipiellen Verbindung von Erfahrung und Glaube, Theologie und Empirie, Gegenwart und Evangelium, wie sie im Begriff Zeichen der Zeit gegeben ist. Meines Erachtens ist er der Schlüssel für eine in der Zeit gegenwärtige Theologie; der aber in der gegenwärtigen Theologie nur wenig Resonanz findet. Die sprachliche Zuspitzung, mit der die Thesen arbeiten, ist zum einen bewußt gewählt, zum anderen unausweichlich. Kontraste lassen Konturen schärfer hervortreten und die Auseinandersetzung um Fremdenhaß und Gewalt führt zwangsläufig zur Konturierung.

Religion im menschlichen Konflikt

Eine nüchterne Betrachtung von Geschichte lehrt: Der Normalzustand unter Menschen ist die Gewalt. Sie ist eine soziale Erfahrung und zugleich ein individuelles Problem. Sie verkörpert ein strukturelles Muster sozialen Verhaltens, das der Person vorausliegt. Menschen, die Gewalt anwenden, erliegen diesem Muster, das sich im Zusammenleben immer als mögliche Verhaltensweise anbietet. Gewalt fällt nicht als biologisches

Schicksal über Menschen, sondern wird in ihrem Zusammenleben geboren. Sie ist kein beiläufiges Produkt von Gemeinschaften, sondern in ihnen eine wesentliche Gefahr. Menschliche Existenz wird an ihrer Wurzel von Gewalt geprägt. Um es biblisch zu sagen: Wir leben unter der Macht der Sünde (Röm 1).

Im Zusammenleben von Menschen droht immer Gewalt. Bricht sie einmal aus, entgrenzt sie den Anlaß ihrer Entstehung. Gewalt eskaliert; das ist ihre Haupteigenschaft. Sie führt zur Entgrenzung des Zusammenlebens von Menschen; es gibt Gesellschaft und Gemeinschaft nicht ohne die Gefahr ihrer Zerstörung. In ihr stellt der Krieg aller gegen alle eine latente Gefahr dar (Hobbes); er ist ein Dispositiv der Macht in der Ordnung des Lebens. Menschliches Miteinander ist immer ein Tanz auf dem Vulkan. Für das soziale Gefüge gilt als oberste Maxime: Gewalt beherrschen. In der Aufklärungstradition ist das die Hauptaufgabe des Staates; er erhält darum das Gewaltmonopol. Doch mit der Existenz des Staates ist die Gewalt nicht schon gebannt. Kultur und Zivilisation repräsentieren gesellschaftliche Projekte, Gewalt einzudämmen und ihre Entgrenzung zu verhindern. Wie wenig selbstverständlich das ist, zeigt jeder Blick in die Geschichte; insbesondere die deutsche ist dafür sehr lehrreich.

In der Logik der Gewalt liegt die Rache. Sie ist ein existentielles Verhältnis zur Gewalt im Rahmen der Strukturen von Verwandtschaft. Sie richtet die Gewalt nach außen; an den Mitgliedern des eigenen Clans ist keine Rache erlaubt, sondern nur Vergeltung. Rache ist eine Frage der Ehre; sie vergilt nach außen für die elementare Verletzung der Ehre einer Gruppe oder einer Person. Sie stellt zugleich nach innen Ehre und soziale Existenz wieder her. Sie ist eine Kultur der Gewalt, die nach einschätzbaren Regeln abläuft. Sie ist unerbittlich und gnadenlos, darin zugleich eine Ordnungsstruktur zwischen Gemeinschaften.¹ Sie ist ein Rechtszusammenhang, der Gegengewalt provoziert. Das Fundament der Racheregeln bildet daher die Gewalt; sie ist zugleich ihr Verhängnis.

Der Sündenbockmechanismus gehört zu den gesellschaftlichen Versuchen, die Gewalt zu beherrschen.² Er ist selbst eine Struktur der Gewalt, die Gewalt eingrenzt. Die Produktion von Sündenböcken entzieht einer Gesellschaft die Gewalt und lädt sie auf die Sündenböcke ab. Sie verhindert sozusagen den Bürgerkrieg – auf Kosten der Sündenböcke. Dazu sind besonders jene prädestiniert, die am Rande stehen. Sie haben für gewöhnlich mit dem Ausbrechen der Gewalt nichts zu tun, bieten aber als Außenseiter den Vorteil, jenseits der archaischen Solidaritäten – den Bündnissen aus Familie, Sippe, Clan – zu existieren. Werden sie als Sündenböcke geopfert, löst das nicht notwendigerweise den Vergeltungszyklus aus wie bei voll integrierten Mitgliedern einer Gemeinschaft. Der Sündenbockmechanismus ist folglich eine pervertierte Kultur der Gewalt; er übt Rache, also Gewalt zwischen Gemeinschaften, wo Vergeltung, also Gewalt in der Gemeinschaft, logisch wäre. Eine Gemeinschaft, die sich seiner bedient, verstrickt sich zwangsläufig in Schuld; die Gewalt bleibt ihr Verhängnis.

Religion und Gewalt gehören zusammen. Sie sind schicksalshaft verbunden; denn Gewalt ist etwas Heiliges.³ Sie fasziniert und erschreckt. Ihr Ursprung ist undurchschaubar; sie läßt sich nicht mit einem Schlag oder für alle Zeit ausrotten. Sie ist ein *mysterium tremendum et fascinans* und fällt unter den Begriff des Heiligen.⁴ Religion hat es immer mit dem Heiligen zu tun. Sie steht unausweichlich vor dem Phänomen der Gewalt. Sie

¹ Vgl. Elmar Klinger 1987: *Revenge and Retribution*, in: *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, New York: Macmillan, 362–368.

² Vgl. René Girard, *Der Sündenbock*. Zürich 1988.

³ Vgl. René Girard, *Das Heilige und die Gewalt*. Zürich 1987.

⁴ Diese berühmte Definition Rudolf Ottos aus seinem Hauptwerk «Das Heilige» von 1917 (nachgedruckte Ausgabe 1987, München: Beck) wird hier analytisch verwendet; sie kennzeichnet die Merkmale der Kategorie des Heiligen. Dort, wo die Eigenschaften einer erfahrenen Realität diesen Merkmalen entsprechen, wird Heiliges vorgefunden. Nimmt man Ottos Begriff analytisch, dann läßt sich Heiliges auch jenseits verfaßter religiöser Zusammenhänge entdecken; er eignet sich dann als Basis, Theologie unter

kann das Heilige «Gewalt» verehren oder seine Verehrung verhindern; sie kann der Gewalt opfern oder muß Opfer für ihre Eindämmung leisten. Gewalt ist eine Macht religiöser Art, um die Religion immer wissen muß, die sie aber nicht notwendigerweise zu verehren hat. In keinem Fall gibt es Religion ohne ein Verhältnis zur Gewalt.

Meines Erachtens bestimmt eine Religion durch ihre jeweilige Theologie über ihr Verhältnis zur Gewalt. Als Beispiele seien genannt: das alttestamentliche Talionsgebot als eingegrenzte Rache (Ex 21,24); der Djihaad als Ruf des Islam zum Etablieren und Verteidigen der Gemeinschaft aus Gottes Ordnung; die Überwindung der Nichtidentität phänomenaler Gegensätze in der Identität des Absoluten als Inbegriff buddhistischer Spiritualität; und nicht zuletzt die jesuanischen Gebote der Feindseligkeit und des widerständigen Hinhaltens der anderen Wange in der Erfahrung der Gewalt (Mt 5,39).

Die Sündenbockfrage hier und heute

Im vereinten Deutschland ist die Existenz der Gewalt eine gesellschaftliche Gefahr. Die Avantgarde-Kultur ist nicht zufällig von diesem Thema geprägt. Ungerechtigkeit gegeneinander, Neid aufeinander, Angst voreinander befördern Gewalt. Nach der Feier der Zusammengehörigkeit greifen die ungleichen Geschwister nach demselben Wohlstandspotential; darin läßt sich eine mimetische Logik erkennen. Indem Ost und West sich im gesellschaftlichen Verteilungsprozeß einander angleichen, entstehen Orte zum Ausbruch der Gewalt. Aus einst klaren Machtverhältnissen werden undurchschaubar mächtige Konstellationen. Sie erzeugen Angst und Furcht. Der andere wird als potentielle Gefahr begriffen – für den eigenen Arbeitsplatz, für die Gehaltsabrechnung, für die Lebensumstände. Die reale Erfahrung anonymer Herrschaftsmächte betrifft Identität und Ehrgefühl von Menschen, sie kann sich zum unbestimmten Willen auf Rache verdichten.

Die Fremden in Deutschland erscheinen in dieser Situation als ideale Sündenböcke; denn sie sind Außenseiter der neuen Gesellschaft. Im Fremdenhaß wird das Gewaltpotential auf sie abgeladen, das in der Gesellschaft selbst steckt. Sie zahlen den Preis für die Struktur der Gewalt, an deren Existenz sie keine Schuld tragen. Mit dem Sündenbockmechanismus wird jedoch Gewalt in einer Gemeinschaft beheimatet. Sie findet einen Ort, an dem sie gesellschaftlich geduldet ist. Sie wird in soziale Verhältnisse integriert und nicht mehr als ihnen feindliche Macht angesehen. Sie wird zu einem Faktor im Miteinander selbst. Sie nistet sich in dem ein, was nur ihr gegenüber zum Wohle aller funktioniert. Aus diesem Grund ist der Sündenbockmechanismus eine prinzipielle Bedrohung von Heimat. Sie hört auch für die Einheimischen auf Heimat zu bleiben.

Heimat ist der Ort der Menschwerdung des Menschen. Sie erschöpft sich nicht in der Lokalität des Lebens, seiner räumlichen Umgebung. Heimat ist ein Geschichtsereignis. Sie ist das Ereignis, in dem Menschen ihre Humanität vor Ort begründen und entdecken. Daher hat sie es psychologisch mit der Kindheit, sprachlich mit dem Dialekt, soziologisch mit der Aneignung eines Territoriums zur wirtschaftlichen Existenzsicherung, politisch mit der Erfahrung und Verteidigung von Werten sowie anthropologisch mit den personalen Beziehungen zu tun. Heimat kann daher auch verloren gehen, Ursache von Sehnsucht sein und neu begründet werden. Wenn eine Gemeinschaft Gewalt

empirischen Gesichtspunkten zu betreiben. Zum Merkmal des fascinans gehört das Moment beseligender Zuflucht, das vom Numinosen ausgeht (vgl. Otto 1987, 42ff.). Gewalt hat numinosen Charakter, weder läßt sich ihr Ursprung restlos klären, noch ihre Realität ein für allemal vernichten. Da sie numinos ist, kann Gewalt auch ein Ort der Zuflucht sein; sie gibt Sicherheit im Verhalten anderen gegenüber. Beispiel dafür sind die Jugendgangs, wie sie sich in Großstadtghettos bilden. Die Gewaltstruktur, die sie realisieren, verkörpert eine Ordnung gegenüber einer als chaotisch empfundenen Welt. Mitglieder solcher Gangs verhalten sich daher auch im Rahmen der differenzierten Disziplin eines Ehrencodex; abweichendes Verhalten führt zu klaren Sanktionen.

beheimatet, ist sie als Ort der Menschwerdung gefährdet. Ihre Mitglieder drohen heimatlos zu werden.

Die Fremden, die nach Europa kommen, suchen einen Ort der Menschwerdung. Die Migration der Gegenwart ist ein Zeichen der Zeit; es markiert die Suche nach Heimat. Wer Krieg, Bürgerkrieg, Hunger, Mißachtung elementarster Rechte, Verelendung, Naturkatastrophen, enorme Bevölkerungsdichte, ungerechte Land- und Ressourcenverteilung, religiöse Verfolgung erfährt, dessen/deren Existenz ist davon nicht partiell, sondern prinzipiell erfaßt. Erst in solchen Situationen entsteht der Entschluß, die alte Heimat zu verlassen und eine neue zu suchen.

Das Verhältnis der Deutschen zur Gewalt gegen Fremde entscheidet darüber, was für eine Art Heimat Deutschland sein soll. Ist es ein Ort reiner deutscher Tradition und Kultur, ein Ort des inneren Friedens auf Kosten derer, die historisch nicht dazu gehören, oder ist es ein Ort der Menschwerdung des Menschen generell? Wer den Sündenbockmechanismus bejaht und stützt, zerstört die eigene Heimat als Ort der Menschwerdung. Die Frage nach der Heimat ist zugleich die Frage danach, zu welchen Opfern eine Gesellschaft bereit ist. Der mit der Macht des Heiligen ausgestatteten Gewalt gegenüber muß sie in jedem Fall Opfer bringen – entweder um sie zu besänftigen und sich ihr zu unterwerfen oder um ihr zu widerstehen und sie zu verbannen. In dieser Frage liegt eine der derzeit brennendsten Herausforderungen von Religion und Kirche.

Solidarität im Widerstand gegen Gewalt

Christinnen und Christen ist die Menschwerdung heilig – die Menschwerdung des Menschen durch die Menschwerdung Gottes. Sie stehen nicht jenseits von Gut und Böse, sondern mitten in beider Konflikt. Wenn Christinnen und Christen die Menschwerdung aller Menschen heilig ist, dann ist ihre Botschaft eine Heimat für alle Menschen.

Wenn ihnen diese Heimat heilig ist, dann sind sie mit denen verbunden, die die Gewalt heimatlos macht. Sie sind dann zugleich mit der Gewalt verbunden – im Widerstand gegen ihre Macht. Um in diesem Widerstand der Menschwerdung eine neue Heimat zu geben, müssen sie der Gewalt gewaltlos widerstehen. Im Mechanismus, die Fremden zu Sündenböcken einer Gesellschaft zu machen und so die Gewalt sozialer und politischer Probleme zu kanalisieren, steckt mehr als nur eine politische Herausforderung. Es ist eine Frage der Religion und speziell eine Anfrage an die Religion der Christen und Christinnen. In ihrem Verhältnis zur Gewalt offenbaren sie, welche Art von Religion ihr Glaube verkörpert.

Das Christentum ist die Religion der Menschwerdung. Die Heimat des Christ-Seins ist folglich jeder Ort, an dem Menschen auf menschenwürdige Existenz hoffen. Wenn Gewalt in einer Gesellschaft beheimatet wird, ist die Existenz des Christ-Seins dort bedroht. Sie wird heimatlos. In der Heimat der Gewalt liegt die Heimat von Christinnen und Christen bei den Heimatlosen. Die Solidarität mit ihnen offenbart zugleich den Ort, an dem das Evangelium beheimatet ist: im Widerstand gegen die Gewalt. Mit den Fremden in Deutschland solidarisch zu sein, ist daher keine bloße Fürsorge. Es ist die Entdeckung des Ortes hier und heute, an dem die eigene Religion beheimatet ist. Solidarität mit dem Widerstand derer, deren Menschwerdung bedroht ist, ist ein Bekenntnis zum eigenen Glauben.

Die von der Gewalt bedrohten Fremden sind eine religiös-existentielle Herausforderung. Ihre Suche nach Heimat ist ein Zeichen der Zeit. Es stellt sich die Gretchenfrage an die Kirche, wie sie ihnen im Evangelium eine Heimat geben kann. Der Weg, diese neue Heimat zu finden, liegt im Widerstand gegen die Gewalt, die Heimat raubt. Er führt zur Solidarität mit denen, die um ihre unveräußerlichen Rechte ringen. Er verkörpert zugleich die Chance der Kirche, sich angesichts der Zeichen der Zeit in der Welt von heute zu konstituieren. In ihm zeigt christlicher Glaube, welches Verhältnis er zu den Mächten und Gewalten dieser Welt hat. Sein Kriterium ist dabei, was ihm heilig

ist: die Menschwerdung des Menschen. Das Christentum kann gerade als Religion die Basis sein, der Gewalt zu widerstehen: Um der Menschwerdung des Menschen willen widersteht es der heiligen Macht der Gewalt. Sein Glaube an die Menschwerdung ist eine Aktion gegen den Götzendienst der Gewalt. Diese Auseinandersetzung ist im 20. Jahrhundert vor allem bei den Christinnen und Christen des amerikanischen Kontinents geführt worden.

In Lateinamerika wird sie repräsentiert von Erzbischof *Oscar Romero*, der in seiner Löwener Rede von 1980 klarsichtig die Alternative genannt hat, in die Gewalt Kirche und Gläubige zwingt: «Die radikale Wahrheit des Glaubens wird erst konkrete Wirklichkeit, wenn die Kirche sich einfügt mitten in Leben und Tod ihres Volkes. Hier wird sie – wie jeder Mensch – zur fundamentalsten Glaubensentscheidung gebracht: für das Leben oder für den Tod zu sein. Mit größter Deutlichkeit sehen wir, daß es hier keine Möglichkeit gibt, neutral zu bleiben. Entweder dienen wir dem Leben der Menschen in El Salvador, oder wir sind Komplizen ihres Todes. Hier muß die geschichtliche Vermittlung einer Grundentscheidung des Glaubens erfolgen: Entweder glauben wir an einen Gott des Lebens, oder wir dienen den Götzen des Todes.»⁵

In Nordamerika steht für dieselbe Auseinandersetzung *Martin Luther King*. In seinem programmatischen «Letter from Birmingham City Jail» von 1963 sagt er seinen skeptischen weißen Pastorenkollegen: «Unsere Generation wird eines Tages nicht nur die ätzenden Worte und schlimmen Taten der schlechten Menschen zu bereuen haben, sondern auch das furchtbare Schweigen der guten. Wir müssen erkennen lernen, daß menschlicher Fortschritt niemals auf den Rädern des Unvermeidlichen heranrollt. Er ist das Ergebnis unermüdlicher Bemühungen und beharrlichen Einsatzes von Menschen, die bereit sind, Mitarbeiter Gottes zu sein. Ohne solche Anstrengungen wird die Zeit zum Verbündeten der Kräfte des sozialen Stillstandes. Wir müssen die Zeit schöpferisch verwenden und uns stets vor Augen halten, daß es immer rechte Zeit ist, das Rechte zu tun. Jetzt ist es Zeit, die Grundsätze der Demokratie zu verwirklichen und das Klagegedicht unserer Nation in eine

⁵ Martin Bogdahn, Immanuel Zerger, Hrsg., Ich habe das Schreien meines Volkes gehört. München 1990, 69.

schöpferische Hymne der Brüderlichkeit umzuwandeln. Jetzt ist es Zeit, unsere nationale Politik aus dem Treibsand der Rassenungerechtigkeit zu heben und auf den sicheren Felsen menschlicher Würde zu stellen.»⁶

Beide, Romero und King, hatten von Herkunft und Ausbildung her ein reserviertes Verhältnis zu ihrer Zeit. Ihnen war der Fortschrittsglaube fremd. Beide aber sahen sich von denen in die Pflicht genommen, deren Rechte mit Füßen getreten wurden. Sie konnten und wollten sich vor den Zeichen ihrer Zeit nicht verschließen. Sie inkarnierten sich bei denen, die wirtschaftliche Ausbeutung, politische Unterdrückung, gesellschaftlicher Rassismus heimatlos gemacht haben. Sie standen gegen die Gewalt, die in ihren Gesellschaften grassiert und unaufhörlich Opfer fordert. Sie glaubten an die Botschaft Jesu als einen Weg aus der Gewalt. Beide haben für diesen Glauben mit dem Leben bezahlt. Sie wurden darin zu Zeugen des Ortes, an dem das Evangelium in der Gewalt lebendig ist: im Opfer des Widerstandes gegen die Gewalt. Ihr Martyrium ist ein Zeichen der Menschwerdung gegen die Hoffnungslosigkeit der Gewalt.

Das Evangelium ist die Botschaft von der Menschwerdung wider all ihre Bedrohung. Es bezeichnet eine Religion, die der Gewalt um der Menschen willen widersteht. Im Sündenbockmechanismus gegen Ausländer und Ausländerinnen wird von den Gläubigen dieser Botschaft der Mut gefordert, zu ihrem eigenen Evangelium umzukehren. Dieser Mut ist zugleich die Kraft, der Gewalt zu widerstehen. Er verkörpert das Zeichen des Glaubens, daß das Evangelium einen Ort für die Menschwerdung in dieser Zeit darstellt. Ein solcher Widerstand ist ein Kreuzweg, weil die Gewalt sich gegen die richtet, die ihn leisten. Aber ohne Umkehr und Kreuzweg ist jenes Heil nicht zu gewinnen, das im Kreuz Jesu liegt. Es wird erfahrbar im Widerstand gegen die Gewalt, die jede Art von Menschwerdung in ihrem Innersten bedroht. Dieser Widerstand ist das Zeichen in der Zeit, daß die Botschaft Jesu eine gegenwärtige Bedeutung besitzt.

Hans-Joachim Sander, Würzburg

⁶ James M. Washington, Hrsg., A Testament of Hope. The Essential Writings of Martin Luther King, Jr. Harper & Row, San Francisco 1986, S. 296 f.; deutsch zitiert nach: M. L. King, Der Traum vom Frieden. Texte zur Orientierung. Gütersloh 1983, 44.

Der schöne Weg zum Schönen und zur Vielfalt

Li Zehou zur chinesischen Kultur und Ästhetik

Nimmt man das 1992 in deutscher Sprache publizierte Buch «Der Weg des Schönen» («Mei de licheng», wörtlich «Entwicklung des Schönen») von Li Zehou in die Hand¹, so weiß man nicht, ob man über das Buch selbst oder eher über die Entwicklungen der Denkströmungen innerhalb der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften in der post-maoistischen Ära berichten soll. Das 1989 in China erschienene Buch ist nämlich in vieler Hinsicht hochinteressant, und man wird Karl-Heinz Pohl, Gudrun Wacker und ihren Studenten für dessen Übertragung ins Deutsche nicht genug danken können. 1989 nämlich war ein Schicksalsjahr für China und wohl auch für die Chinesische Akademie der Sozialwissenschaften. Diese Akademie war im Laufe der achtziger Jahre ein Ort eines zunehmend freieren Gedankenaustausches und der Infragestellung der in der Zeit Maos aufgezwungenen Denkmuster geworden. Mit der in China immer gebotenen Vorsicht wurden in der Akademie manche Dogmen der chinesischen Variante des Marxismus-Leninismus immer deutlicher in Frage gestellt, und die eigene Identität wurde immer entschiedener in der eigenen chinesischen Tradition gesucht. Die «Proklamation im Hungerstreik» und andere

¹ Li Zehou, Der Weg des Schönen. Hrsg. von Karl-Heinz Pohl und Gudrun Wacker, übersetzt von einer Projektgruppe des Seminars für Sinologie Tübingen. Herder, Freiburg, u. a. 1992. 415 Seiten. DM 29,80.

Dokumente des Studentenaufstandes von 1989 wären ohne dieses Brodeln von neuen Ideen an Hochschulen und Akademien in den Jahren zuvor nicht denkbar gewesen.² Die Akademie wurde denn auch nach dem Massaker vom Tiananmen-Platz gesäubert, wenn auch diesmal nicht so brutal wie früher, und die Intellektuellen wurden wieder stärker in die Zange genommen. Manche Werke der Kritik sowie der Reflexion über neue Wege und neue Interpretationen der Geschichte, der Kunstgeschichte der sozialen Theorien u.ä.m. hatten aber glücklicherweise schon ihren Weg zu den Lesern gefunden. So auch «Der Weg des Schönen» von Li Zehou.

Marx im postmaoistischen China?

Wie der Herausgeber Karl-Heinz Pohl in seiner Einführung betont, ist das Wort «Ästhetik» in China ein neues Wort («Meixue», Lehre des Schönen), und diese neue Ästhetik ist bei Li Zehou in einer umfassenderen, für China ebenfalls neuartigen Lehre eingebettet: die der Kulturanthropologie, die dort lange ausschließlich von Marx ausging, aber bei Li Zehou nun weit über Marx hinausführt bzw. Marx noch stärker «sinisiert». So werden die aus Marx' «Ökonomisch-philosophischen Manuskripten»

² Proklamation im Hungerstreik, in: Orientierung 53 (1989) S. 133ff.

bekanntem Begriffe von «Vergegenständlichung des Menschen» bzw. «Vermenschlichung der Natur» bei Li Zehou durchaus als kulturspezifische Gestaltwerdung von gesellschaftlichen, psychischen und geschichtlichen Inhalten verstanden, welche die im jeweiligen Kulturkreis entstandene Ästhetik prägen. In diesem Fall werden sie von drei spezifischen chinesischen Traditionen wesentlich geprägt und überlagert: der des Konfuzianismus, des Taoismus und der politischen Moralität oder Ethik. Dementsprechend wird das «Schöne» des Konfuzianismus von humanistischen Inhalten entsprechend der Marxschen «Vermenschlichung der Natur» beeinflusst. Das «Schöne» des Taoismus ist das freie, spontane, natürliche Schöne gemäß der Marxschen «Natürlichkeit des Menschen», während das Schöne nach Qü Yüan (einer tragisch-heroischen Figur aus der vorchristlichen Zeit der «Streitenden Reiche») Symbol moralischer (antikommunistischer[?]) Integrität ist.

Nun, es wäre verführerisch, den Bezug auf Marx bei Li Zehou als bloßes intellektuelles Feigenblatt oder aber als Vorsichtsmaßnahme angesichts zu erwartender Reaktionen der Kulturüberwachungsbehörden von Partei und Staat zu deuten. Die Lektüre des hervorragend übersetzten und kommentierten Bandes zeigt jedoch, daß Li Zehou sehr wohl das nach wie vor Brauchbare der Marxschen kulturanthropologischen Analyse zu schätzen weiß. (Vergessen wir nicht, daß Marx der erste Philosoph war, der den Wert der damals jungen Wissenschaft, der Ethnologie, für die Analyse des zivilisatorisch-historischen Prozesses erkannt hat; dieses Verdienst kann ihm niemand nehmen), ohne daß ihn dies hindert, von Marx absolut unabhängige, eigene Gedanken zu entwickeln. Man kann Li Zehou höchstens vorwerfen, daß er marxistische Periodisierungsbegriffe (z. B. Sklavenhaltergesellschaft, feudalistische Gesellschaft, Ausbeutergesellschaft usw.) allzu unkritisch anwendet. Da hätte man von den Übersetzern zumindest einige Fußnoten erwartet.

Für den Leser besonders faszinierend wird das Buch natürlich dann, wenn Li Zehou seine theoretischen Reflexionen über «wie sich Vorstellungen und Konzepte – also Gedankliches – in ästhetisch-sinnlichen Empfindungen sowie gesellschaftliche Inhalte in individuellen Formen ablagern» verläßt und aus dem Reichtum der chinesischen Geschichte und Kunstgeschichte schöpft. Dann läßt er die wunderbare Vielfalt von viertausend Jahren chinesischer Kunst (Töpferei, Bronzekunst, Skulptur, Poesie, Malerei, Theater, Romane u. a.) vor unseren Augen erscheinen und stellt uns die Pracht menschlicher Kunsttätigkeit bei der Suche des «Schönen» so gekonnt dar – wie ein Meister des Pinsels und der Tusche selber. Daß er dabei den sozialhistorischen Zusammenhang immer erwähnt und stets sinnvoll als Bühnenbild für das prächtige Schauspiel der Kunst verwendet, verstärkt noch das Interesse des Lesers. Er bleibt aber nicht bei der Nennung des sozialen Faktors stecken, sondern er vertieft und differenziert die Analyse. Es sei erlaubt, dies hier mit Hilfe eines Zitats zu illustrieren. So heißt es u. a. im Kapitel über die Landschaftsmalerei der Song- und Yüan-Dynastie: «Die mit einer sozialen Wirklichkeit einhergehende philosophische Strömung ist gewissermaßen der subjektive Faktor, der einen ästhetischen Geschmack prägt. In diesem Fall ist das der Chan-Buddhismus, der, angefangen von der Mittleren und Späten Tang bis zur Nördlichen Song, immer populärer wurde.» In der Zeit Maos wäre diese Analyse mit dieser Feststellung zu Ende gewesen. Doch bei Li Zehou geht sie weiter: «Mit seinen vielen Richtungen und ausgeklügelten Koans überragte (der Chan-Buddhismus) sämtliche anderen buddhistischen Schulen. Die Lehren des Chan-Buddhismus und die traditionellen chinesischen Philosophien von Lao Zi und Zhuang Zi ähneln sich in ihrer Einstellung zur Natur. Von einer quasi pantheistischen Position ausgehend, fordern sie eine Einheit von Selbst und Natur und suchen in der Natur Inspiration und Erleuchtung, um die Fesseln des Menschenlebens abzuschütteln und seelische Befreiung zu erlangen. (...) Malerei und Chan standen schon lange in einer engen inneren Beziehung miteinander und bildeten die geistige Voraussetzung für die Entwicklung der

chinesischen Landschaftsmalerei.» Li Zehou bleibt also nicht beim Vordergründigen, er bezieht religiöse Welt und die Gefühlswelt ein. Und seine Bewunderung für den Chan-Buddhismus ist zwischen den Zeilen klar lesbar.

Neu in China: Ästhetik und Psychologie

In anderen Abschnitten geht Li Zehou aber noch viel weiter: Er bezieht z. B. eindeutige Positionen, die man früher so deutlich einzunehmen nie gewagt hätte. So wird von Seite 89 an Konfuzius als Neuinterpret der «urtümlichen Kultur», als große, innovatorische Persönlichkeit der chinesischen Geschichte dargestellt. Dies ist neu. Nach den lächerlichen antikonzufuzianischen Kampagnen der frühen siebziger Jahre war ja Konfuzius halbherzig «rehabilitiert» worden. Ihn aber unverblümt als Innovator hinzustellen, ist eine großartige Leistung, und die Potenz des Konfuzianismus in der «Vereinigung von Psychologie und Ethik» zu erblicken, halte ich unter volksrepublikanischen Verhältnissen für eine geradezu revolutionäre Formulierung von Li Zehou.

Im «Epilog» zu seinem Buch wird auch deutlich, wie ehrlich Li Zehou die Probleme anpackt, welche die maoistische Ära seinerzeit verschleiert hat. Die Fragen stellt er jedenfalls ganz klar: «Das Ungleichgewicht zwischen Kunst einerseits und wirtschaftlicher und politischer Entwicklung andererseits sowie das Ungleichgewicht zwischen einzelnen Kunstbereichen lassen Zweifel daran aufkommen, ob es zwischen der Kunst und den gesellschaftlichen Bedingungen überhaupt eine Verbindung gibt», schreibt er unerschrocken. Seine Antwort zeigt, daß er zwar nicht grundsätzlich an einer solchen Verbindung zweifelt, jedoch hält er sie für sehr komplex und somit für sehr schwierig zu analysieren. Das, woran er aber ganz klar zweifelt, das ist an einer marxistisch-leninistischen, mechanistischen Verbindung

Pfarrei Sils im Engadin – Silvaplana – Maloja

Vor ein paar Jahren sind wir aufgebrochen – unser Ziel heißt geschwisterliche, lebendige Gemeinde. Im Juni 1995 wird unser Seelsorger uns verlassen.

Möchten Sie uns als

Pfarrer

auf diesem Weg weiterbegleiten? Uns –, das heißt eine buntgemischte Pfarrei in drei Dörfern im obersten Oberengadin –, das heißt Tourismus –, das heißt ein engagierter Vorstand und ein begeisterter Pfarreirat.

Sie –, fühlen Sie sich angesprochen, neue Herausforderungen anzunehmen, im Team mutige Wege ins Auge zu fassen?

Wir erzählen gerne mehr!

Beat Huwiler, Pfarrer
7514 Sils Maria, Telefon 082 - 4 53 05

Franziska Durband, Pfarreiratspräsidentin
7515 Sils Baselgia, Telefon 082 - 4 53 44/4 53 45

nach dem Schema der sog. Gesetzmäßigkeit der Geschichte, wie sie die kommunistische Partei Chinas nach wie vor zum besten gibt. Das, was er dagegen in der kunstkritischen Methode für China neu einführt, das ist die Psychologie: «Die psychische Struktur erzeugt die Zeitlosigkeit der Kunst», schreibt er zum Beispiel, «und die zeitlose Kunst wiederum erzeugt und verkörpert die von der Menschheit weitervererbte gemeinsame gesellschaftliche psychische Struktur.» Oder: «Kunstwerke sind das Psychogramm der entfalteten Seele der Epoche.» Welch schöne, saubere Formulierungen aus einer jahrzehntelang unterdrückten chinesischen Feder.

Auch wenn Li Zehous Buch «Der Weg des Schönen» einen Meilenstein in der Entwicklung der nachmaoistischen Ästhetik, Kunstgeschichtsschreibung und sogar der Geschichtsschreibung im allgemeinen (man denke an sein Konfuzius-Bild) darstellt, so ist die lang dauernde kommunistische Umschreibung der Geschichte nicht ohne Einfluß auf Li Zehou geblieben. Erwähnt wurde schon die kritiklose Verwendung der Kategorien der Periodisierung von Marx und Engels, die – waren sie am Ende des 19. Jahrhunderts für Europa noch als Modell brauchbar – seither von der Archäologie und der Geschichtsforschung selbst für Europa relativiert und korrigiert wurden. Für Asien wirken sie schlicht falsch. So ist zum Beispiel die Bezeichnung «Skavenhaltergesellschaft» für die Shangzeit Chinas (achtes bis elftes Jahrhundert vor Christus) absolut unzutreffend, stellen doch die Sklaven in jener Zeit keineswegs eine sozial relevante Arbeitskraft dar. Eine andere Schwäche Li Zehous ist die unkritische Übernahme der Fortschrittsideologien des begabten, aber sich immer wieder anpassenden *Guo Moruo*, des damaligen offiziellen Kunst- und Kulturpapstes *Mao Zedong*s. Die partielle Aufgabe von Schamanismus und Urreligion in der Zhouzeit z. B. kann nicht einfach und kommentarlos als Fortschritt der Gesellschaftsentwicklung deklariert werden – selbst wenn man nicht der Schamanismusmode des New Age anhängt. Solche

und ähnliche Beispiele zeigen, daß Li Zehou entweder die internationale Geschichts- und Religionsforschung von China aus zu wenig verfolgen kann oder daß er in seinem Buch teilweise ältere, ungenügend revidierte Aufsätze aufgenommen hat.

Es ist aber klar, daß die chinesische Geschichts- und Kunstgeschichtsschreibung wie die Ästhetik unmöglich an einem Tag revidiert werden kann. Es bedarf dazu vieler Beiträge während mehrerer Jahrzehnte. Die Arbeit Li Zehous ist auf dem langen Weg dahin ein wertvoller Meilenstein. Gegenüber im Westen auftretenden modischen Strömungen, entweder im Sinne einer «Grassroot»-Geschichtsschreibung einen geschichtlichen Gesamtüberblick zu verlieren oder unter Mißachtung der historischen Forschung, der Archäologie und der Anthropologie zu einer Geschichtsverklärung nach der Art des New Age zu kommen, hat Li Zehou mit Erfolg versucht, den undogmatischen Teil der traditionellen chinesischen und der marxistischen Geschichts- und Kunstgeschichtstradition zu retten und für China neue Elemente wie die Forschungsergebnisse der westlichen Psychologie und der Ästhetik der Nachkriegszeit einzubauen. Sieht man von einigen der erwähnten Oberflächlichkeiten ab, so ist ihm das glänzend gelungen. Li Zehou durfte dabei von der großen Tradition der Ästhetik in China zehren: dort hat die Kunstanalyse und die Kunstkritik eine sehr lange Vergangenheit. So kann Li Zehou immer wieder exzellente Texte aus weit zurückliegenden Jahrhunderten zitieren, die oft erstaunlich modern tönen. So schreibt z. B. Jing Hao (ca. 870 bis ca. 930 nach Christus) folgendes zur Malerei: «Malen heißt Grenzen ziehen, heißt, die Gegenstände prüfen und ihre Wirklichkeit erfassen. (...) Wenn man diese Kunst nicht beherrscht, mag man wohl Ähnlichkeit erzielen, doch wird man die Wirklichkeit verfehlen. (...) Bloße Ähnlichkeit beim Malen bedeutet, daß man die Form erfaßt, doch den Geist verliert. Ist hingegen die Wirklichkeit erfaßt, dann sprüht das Gemälde vor Geist.» (S. 317)

Jean-Pierre Voiret, Freienbach

«Für Euch dort in der Ferne unvorstellbar»

Oskar Rosenfelds Aufzeichnungen aus dem Getto

Im August 1944 rollen Züge aus Litzmannstadt, wie Łódź unter deutscher Besetzung seit 1940 heißt. Das Ziel: die Vernichtung – Auschwitz-Birkenau. Innerhalb eines Monats werden 65 000 Menschen aus dem letzten Getto auf polnischem Gebiet in die Vernichtungslager gebracht. Mit der Auflösung des Gettos endet die Geschichte blühenden jüdischen Lebens in Łódź. 1939 hatten 233 000 Juden in der Stadt gelebt. Von mehreren hunderttausenden, die in den viereinhalb Jahren seines Bestehens ins Getto gepfercht worden waren, überleben 12 000.

Einer von ihnen ist Jurek Becker. Geboren 1937 in Łódź, lebte er von seinem zweiten bis zu seinem fünften Lebensjahr im Getto. Daran erinnern kann er sich nicht. Es ist für ihn «die unsichtbare Stadt» (10).¹ Auch als ihm Ende der 80er Jahre Fotografien aus dem Getto vorgelegt wurden, bekannte er: «Ich starre auf die Bilder und suche mir die Augen wund nach dem alles entscheidenden Stück meines Lebens. Aber nur die verlöschenden Leben der anderen sind zu erkennen, wozu soll ich von Empörung oder Mitleid reden, ich möchte zu ihnen herabsteigen und finde den Weg nicht.» (11) Verdrängt. Vielleicht konnte er, der dennoch Geschichten über das Getto geschrieben hat, «als wäre ich ein Fachmann», gerade in der vermeintlichen Objektivität der Farbfotografien deutscher Behörden seine Gettoerinnerung nicht finden. Es sind Bilder, die das Getto als gigantischen, gut organisierten Wirtschaftsbetrieb dokumen-

tieren sollen. Die Gettosklaven produzierten für die Armee und deutsche Firmen wie Neckermann. Bezahlt wurden sie mit Lebensmittelrationen, die unter dem Verpflegungssatz für Strafgefangene lagen, und betrogen mit der Hoffnung, die Arbeit sei ihr einziger Weg, der Vernichtung zu entkommen. Von der Vernichtung kaum Spuren auf den Bildern. Selbst eine Beredigung – fotografisch-emotionslos, ein hygienischer Akt. Das Ringen um Erlösung – kein Foto hätte das fassen und die Schlächter es kaum begreifen können. «In Rosenfelds Tagebuch lesend erschien es uns sicherer als zuvor, daß die einzigen Bilder, die es vom Getto vielleicht geben könnte, in der Sprache zu finden wären. In einer Sprache freilich, die ihr eigenes Scheitern thematisiert, die in ihrer eigenen Zerstörung sich jener Verbindung von Schrecken und Dauer, von Normalität und Monströsität annähert, die das Getto kennzeichnet» (10), bemerkt Hanno Loewy in seinem einführenden Essay.

Erinnerung als Aufgabe

21 Schulhefte umfaßt das Tagebuch von Oskar Rosenfeld, das sich seit 1973 im Archiv von Yad Vashem in Jerusalem befindet und jetzt erstmals veröffentlicht wurde.² Es birgt persönliche Beobachtungen, zärtliche Zeilen an seine Frau, statistisches Material, Skizzen zu einer Kulturgeschichte des Gettos, Notizen für nie geschriebene Bücher, Erzählungen, theologische

¹ So der Titel seines Aufsatzes in dem Katalog der Ausstellung des Jüdischen Museums Frankfurt am Main von 1990 über das Getto in Łódź. Das Buch enthält auch die im folgenden erwähnten Fotografien. «Unser einziger Weg ist Arbeit». Das Getto in Łódź 1940–1944. Löcker, Wien 1990.

² Oskar Rosenfeld, Wozu noch Welt. Aufzeichnungen aus dem Getto Lodz. Hrsg. Hanno Loewy. Verlag Neue Kritik, Frankfurt/M. 1994, 324 S. mit Abb., DM 48,-, SFr. 49.40, öS 375.-.

Reflexionen. Eine Scherbensammlung, die kein Ganzes ergeben kann, denn das hieße dem Getto Sinn abzuverlangen und den zivilisatorischen Bruch (Dan Diner) leugnen, für den der Nationalsozialismus steht. Im Gegensatz zu den Fotos belegen Rosenfelds karge Innenansichten Kopf und Gefühl des Lesers, der Leserin. «*Umschreibend* sagen: ganz sachlich, kurze Sätze, alles Sentimentale beseitigen, fern von aller Welt sich selbst lesen, ohne Umgebung denken, allein im Raum, nicht für die Menschen bestimmt... als Erinnerung für spätere Tage...» (36), notiert der Schriftsteller am 17. Februar 1942 zu Beginn seiner Aufzeichnungen Intention und sprachliche Form seines Schreibens als privat. Schon im Mai wird die Erinnerung zur Pflicht über den eigenen Arbeits- und Lebenshorizont hinaus.

«Viele Schrecknisse gerieten in Vergessenheit.

Viele Schrecknisse (Schandtaten) hatten keine Zeugen.

Viele Schrecknisse waren derart, daß ihre Darstellung keinen Glauben fand. Aber sie sollen in der Erinnerung leben bleiben» (89).

Diese Bemerkungen folgen einer statistischen Notiz. Innerhalb von zwölf Monaten waren 20 000 Menschen im Getto gestorben, über 36 000 deportiert, in Chelmo (Kulmhof) vergast. Rosenfeld wußte zu diesem Zeitpunkt davon noch nichts. Je mehr Informationen und Vermutungen ins Getto sickern, desto mehr verändert sich der Charakter der Aufzeichnungen. Rosenfeld hält Ausschau nach Adressaten. Das Private wird öffentlich. «Auf der Gasse Klapsidres – das sind Elendsgestalten, wandelnde Skelette. Für Euch dort in der Ferne unvorstellbar.» (285) Die Gettobeschreibungen verlieren den Charakter einer Materialsammlung für den eigenen späteren Gebrauch. Die Fragmente werden zur Erinnerungsaufgabe der Überlebenden und derer in der Ferne, auch derer, die sich heute der Erinnerungsqual Rosenfelds stellen, seinen atemlosen Anmerkungen, seinen Bemühungen, Zivilisation im Nachzivilisatorischen zu behalten: er liest Schiller, Goethe, Spinoza und zitiert sie. Die Gettotagebücher sind Zeugnisse einer letzten transzendenten Sinnessehnsucht in der Katastrophe. Sie wollen nicht das Unvorstellbare vorstellen, sondern zur anamnetischen Tat auffordern. «Weltuntergang oder Erlösung» (298) als Frage meint auch Vergessen oder Erinnern durch die Überlebenden und Nachgeborenen.

Erinnern an Oskar Rosenfeld

Der Absender dieser «Flaschenpost» (H. Loewy, 8) an die Unbekannten in der Ferne ist fast ganz aus der Welt der Lebenden verschwunden. Weder das Österreich-Lexikon von 1966, Meyers Enzyklopädisches Lexikon von 1977, Brockhaus oder Bertelsmann verzeichnen Oskar Rosenfeld.

Er wurde am 13. Mai 1884 in Korycany (Mähren) geboren. In Wien promoviert er 1908 über Philipp Otto Runge in der Romantik. Er gründet und unterstützt mehrere jüdische Bühnen. Schon während seiner Studienzeit wird er von Theodor Herzl in die Redaktionen der zionistischen Presse eingeführt. Er beteiligt sich als Journalist und Literat an der Diskussion um die zionistische Sache und ist in den 30er Jahren einer ihrer «glühendsten Agitatoren»³, besonders in den Leitartikeln der illustrierten revisionistischen Wochenzeitschrift *Die Neue Welt*, deren Chefredakteur er ist. 1938 emigriert er mit seiner Frau Henriette nach Prag. 1939 gelingt ihr die Flucht nach London. Rosenfeld wird vom Kriegsbeginn überrascht und kann Prag nicht mehr verlassen. Im November 1941 wird er mit 5000 Prager Juden nach Łódź ins Getto deportiert. Er arbeitet in der Statistischen Abteilung der jüdischen Gettoverwaltung, schreibt für die Tageschronik, die offizielle Dokumentation der Gettogeschichte. Er kennt die genauen Angaben über Todesursachen, Bewohnerzahlen, Krankheiten, Lebensmittelkontingente usw. Neben diesen offiziellen Informationen hat er Kontakte zu Gettobewohnern, die ein verbotenes Radio besitzen. Alles das fließt in sein Tage-

buch ein, oft aus Vorsicht verschlüsselt oder nur angedeutet. Im August 1944 wurde Rosenfeld mit über 65 000 Gettobewohnern in den Gaskammern von Birkenau ermordet. In seinem letzten Eintrag vom 28. Juli 1944 schrieb er von der Hoffnung auf baldige Befreiung.

Erinnern an das Getto

Rosenfeld nähert sich dem Phänomen Getto auf zwei Weisen: er beschreibt es als Realität und als Symbol. Seine Beschreibungen kreisen um die zentralen Themen: Hunger und Lebensmittelbeschaffung, Tod und Selbstmord, Aussiedlung und Vernichtung, deutsche Besatzer und die Rolle des Judenältesten Mordechai Chaim Rumkowski. Er benennt ohne Pathos die Schrecken: die Deportationen der Kinder unter 10 und der Alten über 60, die öffentlichen Hinrichtungen, die Kranken, die sich aus Angst vor Deportationen mit den Fingernägeln die Pulsadern aufreissen, die Zustände im Krankenhaus, das Wühlen der Frauen in den Mülleimern nach Kartoffelschalen, das Bangen um Lebensmittelrationen, die «Pikanterien»: eine Frau bekommt wegen ihres Hungerödems Lebensmittelrationen für Schwangere. In oft nur wenigen Zeilen versucht Rosenfeld dem Getto auf die Spur zu kommen. Seine analytischen Einschätzungen sind ein sprachliches Ringen. Ironisch beschreibt er die bürgerliche Scheinwelt anlässlich der Feiern zum zweijährigen Bestehen des Schneiderressorts: «Getto verherrlicht sich selbst, feiert eigene Sklaverei... Daneben unerhörte Vitalität, Beweis jüdisches Talent für Handwerk und Kunstgewerbe. Aus Lumpen alles, aus Schmates [jidd.: Lumpen] für die Aschkenes [Rosenfelds Kodewort für die Deutschen]» (177). Der versuchten Normalität des Gettos, der auch Kulturveranstaltungen wie Konzerte und Revuen dienen, will er selbst manchmal glauben: «Der Begriff «Getto» hat einen neuen Inhalt bekommen. Der Widerspruch: auf der einen Seite als Strafe abgesondert, weil schädlich dem Volkskörper und parasitisch – auf der anderen Seite schöpferisch. Leistungen aus dem Nichts verlangt und erreicht. Allerdings in diesem Fall deutscher Zwang günstiger ausgewirkt» (184). Daneben: «*Getto Litzmannstadt* ist der *Golem* unter den Städten der Welt» (134). Die im Innern erfahrene Doppeldeutigkeit des Gettos entspricht dem Widerspruch in den Köpfen der deutschen Bürokraten. Während die einen das Getto als Teil der Vernichtungsmaschinerie sehen, ist es für andere wichtiges, bedingt erhaltenswertes Arbeitslager für die Rüstungsindustrie.

Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino (Hrsg.)

Mysterium Liberationis

Grundbegriffe der Theologie der Befreiung

2 Bände, nur geschlossen beziehbar;
je Band ca. 700 Seiten, DM/SFr. 95.–/ÖS 741;
bis 31.10.1995 Subskriptionspreis, je Band
DM/SFr. 80.–/ÖS 624.

Aus dem Spanischen übersetzt von Norbert Arntz,
Victoria Drasen Segbers, Kuno Füssel, Michael
Lauble und Anton Peter.

Band I: April 1995 (ISBN 3-905575-98-1)
Band II: Oktober 1995 (ISBN 3-905575-99-X)

Edition EXODUS, Luzern

³ Hanno Loewy in einem Gespräch mit dem Autor am 5.7.1994.

Nach den als Verlagerung zu Arbeitseinsätzen außerhalb des Gettos deklarierten Deportationen, als sich die Gerüchte über Massenvernichtungen verstärken und die oft blutigen Kleider der Verschleppten und Umgebrachten wieder im Getto zur Verwertung auftauchen, wird das Getto, «*der Krepierwinkel Europas*» (70), zum Ort einer neuen Selbstbestimmung jüdischer Identität: «Die Tragödie ist ungeheuer. Die im Getto fassen sie nicht. Denn sie bringt keine Größe hervor wie im Mittelalter. Es gibt keine Helden dieser Tragödie. Und warum Tragödie? Weil der Schmerz nicht an etwas Menschliches, an ein fremdes Herz schlägt, sondern etwas Unbegreifliches ist, mit dem Kosmos zusammentrifft, eine Naturerscheinung wie die Schöpfung der Welt. Man müßte von Neuem mit der Schöpfung beginnen, mit «Berajschitt» [Am Anfang]. Am Anfang schuf Gott das Getto...» (133). Selbst die klassischen Interpretamente der jüdischen Tradition: Exodus, Exil und Tempelzerstörung scheinen bei der Deutung des Erlebten zu versagen.

Gedächtnis der Shoah

Im nackten Überlebenskampf des Gettos droht die jüdische Identität zu verschwinden. Das ist von den Unterdrückern so gewollt. Sie verbieten die Toraschulen, zwingen zur Arbeit am Sabbat, stellen am Pessach nicht genügend Mazzen zur Verfügung, rauben die Kultgeräte aus Edelmetallen. Der geplante Hunger gibt den Rest: «Tallith und Tefilin die wichtigsten Symbole jüdischer Religion. Wie weit Hunger, wenn Juden Tallith und Tefilin verkaufen, um ein paar Chaimki [Gettowährung], um sich Rationen kaufen zu können...» (181). Der Hunger führt zu Korruption, Diebstahl, «*Seelentaubheit*» (159), «Frauen ohne Periode, völliges Ersterben der Erotik (...) daher auch keine Eheschließungen» (178). Arbeit, Essen und Erotik sind nicht mehr menschliche Grundvollzüge, sondern werden zu Mittel und Ausdruck menschenverachtenden Vernichtungswillens. Das Ende jüdischer Identität vor Augen, ringt Rosenfeld damit, wie das Getto geschichtstheologisch zu verstehen sein könnte. Nach einer Serie von «Aussiedlungen», die im Getto weitgehend als Todesurteile verstanden werden, «hat unser Dasein, immer am Rand des Todes, eine sehr einfache Form bekommen, sich auf das unbedingt Notwendige eingeschränkt. Wir leben – sagen die einen – weil wir unser Leben auf das Primitivste eingestellt haben.

Wir leben – sagen die anderen – weil die Gefühle für das Große, Gerechte, Zukünftige von uns immer noch wachgehalten werden.

Wir leben – sagen die einen – weil alles nur der Erhaltung des Lebens zu dienen hat.

Wir leben – sagen die anderen – weil wir auch noch Sinn haben für das Metaphysische.» (196f.)

Das Gefühl der absoluten Aussichtslosigkeit wechselt sich ab mit «Messias-Stimmung», der Hoffnung auf ein Wunder von außen. Das Überleben als «sehr einfache Form» wird der Schlüssel für Rosenfelds religiöse Sinngebung des Erlebten. Er stellt der jüdischen Tradition vom Kiddusch HaSchem (Heiligung des göttlichen Namens) sein Bekenntnis vom Kiddusch HaChajim (Heiligung des Lebens) entgegen.⁴ Statt des Martyriums, um Gott nicht zu verraten z. B. durch eine Zwangstaufe, wie zur Zeit der spanischen Reconquista, tritt nun «die Begierde noch hinzu, das zu überleben als moralische Pflicht; als etwas, was dem Volk Israel auferlegt wurde um Amaleks Willen. Daher Hast und Angst; Angst gegen dieses Gebot zu handeln (...). Zu überleben wird religiöses Gebot so wie «Du wirst Dich vermehren wie die Sterne am Himmel u. der Sand am Meer» (305). Er zitiert das Gespräch mit einem alten Mann: «Was kann er tun. Und wenn er uns alle erschlägt, uns hier, so werden doch irgendwo Juden seine Mapule [jidd. Niederlage] erleben... wenn nicht wir, dann die drüben in U.S.A... Vernichten wird er das jüdische Volk nicht... Was niemand gelungen ist, wird auch ihm nicht gelingen, wir werden weiterleben... irgendwo... wir werden uns einen Rat wissen...» (211). Absoluter Wert und Würde des Lebens (Kiddusch HaChajim), von Rosenfeld ergänzt durch die Hoffnung auf Sühne für die erfahrenen Leiden: «Dazu weiters die Erwartung, ebenfalls Pflicht gegenüber dem Gott der Vergeltung. Es muß Sühne kommen; wir müssen Zeugen dieser Sühne sein... als Entgelt für die ertragenen Leiden... Das ist der Sinn dieser letzten Epoche» (305). In Ansätzen finden sich in Rosenbergs Reflexionen alle heutigen Versuche, die nationalsozialistische Judenvernichtung zu benennen und zu bewerten.⁵ Rosenfeld hat das Leben nach dem Getto nicht mehr erlebt. Die Fragen, die er in seinem Tagebuch aufwirft, sind fünfzig Jahre nach dem Ende des Gettos Łódź nicht endgültig beantwortet oder diskutiert. In seinen Tagebuchaufzeichnungen verwendet er häufig Punkte, nicht um Auslassungen zu kennzeichnen, sondern um auf Weiterführungen, nötige Ausformulierungen zu verweisen. Er konnte seine Skizzen nicht mehr ausarbeiten. Das ist heute auch in die Verantwortung einer Theologie gestellt, die sich als gesellschaftsrelevante kritische Reflexion versteht.

Weder mit der materiellen Entschädigung im Nachkriegsdeutschland als Sühne noch mit der Existenz des Staates Israel als Überlebensgarantie jüdischer Identität hat die Shoah endgültige Sinndeutungen erfahren. Die Geschichtstheologie nach Auschwitz ist wohl authentische Aufgabe jüdischer Theologie. Christen können sich ihr behutsam annähern, den Dialog suchen. Deutschen bleibt eine historische Verantwortung. Von ihnen, von uns wird eine besondere ethische Sensibilität erwartet. Sie zeigt sich auch darin, zu widerstehen, wenn die Shoah nivelliert wird und ihre Voraussetzungen in Anfängen politisch wieder gesellschaftsfähig werden.

Oskar Rosenfeld hat Fragen gestellt. Der Weg zu den Antworten liegt im Handeln aus dem Erinnern der Orte und der Situation, aus denen heraus sie gestellt wurden, und der Menschen, die sie stellten:

«Wenn so etwas möglich war, was gibt es dann noch?

Wozu noch Krieg?

Wozu noch Hunger?

Wozu noch Welt?» (195)

Wilfried Köpke, Hannover

ORIENTIERUNG

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich

Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83

Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,

Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli †, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-

Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert

Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1995:

Schweiz: Fr. 48.- / Studierende Fr. 32.- (inkl. Mwst.)

Deutschland: DM 56.- / Studierende DM 38.-

Österreich: öS 410.- / Studierende öS 280.-

Übrige Länder: sFr. 44.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postgiroamt Stuttgart I (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweig-

stelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

⁴ Vgl. zu Kiddusch HaSchem und Kiddusch HaChajim: Christoph Münz, *Geschichtstheologie und jüdisches Gedächtnis nach Auschwitz. Über den Versuch, den Schrecken der Geschichte zu bannen*. Materialien des Fritz Bauer Instituts Nr. 11, Frankfurt am Main 1994.

⁵ Vgl. Elisabeth Hank, «... es gibt Zeiten, stärker als der eigene Wille», in: *Orientierung* 57 (1993) 6–11.